



“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

LES 'LOIS' DE PLATON, UNE UTOPIE?

Luc Brisson

CNRS

Le nom commun “utopie” vient du nom propre latin *Utopia*, forgé sur le grec ancien, que Thomas More donna à un petit livre paru en 1516 pour désigner une île et une république “fictives”. D'où une double difficulté quand on veut appliquer ce terme à Platon. La première difficulté résulte de l'usage rétrospectif du terme “utopie”, et la seconde de l'ambiguïté sémantique attachée à ce terme.

Même si Thomas More avait entendu parler, sinon des *Lois* de Platon, du moins de sa *République* et surtout de l'Atlantide évoquée au début du *Timée* et décrite dans le *Critias*, il ne pouvait situer son ouvrage que dans un contexte historique, politique et social très différent de celui où vivait Platon. Lié à Érasme dont il fut l'ami pendant plus de trente ans, Thomas More devint le chancelier de Henry VIII qui, dans un premier temps, le combla d'honneur, avant de le faire exécuter à cause de l'affaire du “divorce” le 6 juillet 1535. Juriste de formation, Thomas More fut ambassadeur et *speaker* à la chambre des Communes avant de devenir chancelier. C'est donc l'Angleterre et l'Europe de la fin du XV^e et du début XVI^e siècle, et non l'Athènes de la fin du V^e et du début du IV^e avant J.-C. qu'il connaît, décrit et critique. Or, l'on fait un usage rétrospectif du terme *Utopia* inventé près de deux millénaires plus tard pour parler de Platon. Bref, quand on parle d'“utopie” chez Platon, on cherche à établir une comparaison entre l'*Utopie* dont parle More et une œuvre de Platon. On se situe d'emblée dans un contexte essentiellement comparatiste.

De surcroît on fait un nom commun d'un nom propre : “Utopia”. Ce nom propre comporte deux éléments ; au second terme, on trouve un équivalent de *topos*, “lieu” en grec ; et au premier, *u-* qui peut correspondre au grec *ou-*, une négation, ou *eu-* un adverbe qui signifie “bien”. Le second élément est le plus important, car il implique un rapport à l'espace. Dans tous les cas, on parle d'un espace habité par une population qui l'occupe d'une façon organisée, réglée. Par ailleurs, on peut interpréter de deux façons différentes l'élément “*u-*” qui apparaît dans “utopie”. Si l'on comprend que le terme renvoie à la négation *ou*, on définit l'utopie comme la description d'une cité qui ne se trouve nulle part, parce que non réalisée ou même non réalisable ; si, en revanche, l'on pense que le terme renvoie à l'adverbe *eu*, il faut comprendre l'utopie comme la

description d'une cité bonne, parfaite. Dans le premier cas, il s'agit d'une approche critique, alors que dans le second, il s'agit d'une approche programmatique. Suivant l'une et l'autre approches, on se trouve confronté à un problème relatif à la réalité ; la cité réelle c'est celle que l'on critique, alors que la cité projetée n'existe que dans le discours parlé ou écrit. En fait, on doit admettre en même temps les deux constructions et donc les deux interprétations. C'est à partir de cette ambiguïté qu'il faut dans un premier temps tenter de comprendre quel sens opératoire on pourrait donner au terme "utopie" avant de l'appliquer aux *Lois*¹.

Voilà les traits que présente l'utopie. 1) L'utopie évoque une situation sociale et politique associée à un emplacement géographique. L'objet de ce discours qu'est l'utopie est donc la "constitution", au sens de l'ensemble des règles qui gouvernent l'organisation d'un groupe humain, mais une constitution attachée à un territoire. Ce qui distingue une utopie d'un texte de lois ou d'un traité constitutionnel, c'est son orientation concrète : la population et le territoire sont pris en considération, ne fût-ce que sur un mode virtuel. En d'autres termes, à la différence d'un code de lois ou d'une constitution politique, la cité projetée est, dans une "utopie", située dans un espace qui, même fictif, lui apporte un certain degré de réalité. On peut donc souscrire à cette déclaration de J.-F. Pradeau : "L'hypothèse qui préside, en philosophie, à la rédaction d'une utopie, est bien celle que la fiction d'une constitution excellente est l'unique moyen de tenir un discours vrai sur la vie commune."² 2) Dans l'évocation de ce projet, on note³ par ailleurs, les trois moments suivants : a) un moment critique, où se trouvent évoqués ne fût-ce que de façon implicite, les désordres qu'il convient de dénoncer ; b) un moment descriptif qui évoque à grands traits l'organisation sociale et politique d'une société qui échapperait à ces désordres ; et c) un recours à la fiction qui situe dans un lieu et/ou un temps lointain(s), indéterminé(s) ou inaccessible(s) la cité désirée. Tout compte fait, on peut dire que l'utopie naît quand un discours portant sur une société et sur son organisation politique ne se réduit pas à une description, mais présente un aspect critique qui pousse à proposer comme répondant une cité décrite comme réalisée ou réalisable à court terme, mais qui reste hors de portée dans l'espace et / ou le temps.

¹ Sur le même sujet, voir Jean-Marie Bertrand, "L'utopie Magnète: réflexions sur Les *Lois* de Platon", dans *The Imaginary Polis* [Symposium, January 7-10, 2004]. Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 7, ed. by M. H. Hansen, Copenhagen, 2005, p. 153-163.

² J.-F. Pradeau, "L'Atlantide de Platon, l'utopie vraie", *Elenchos* XXII, 1, 2002, p. 75-98.

³ Pierre-François Moreau, *Le récit utopique, droit naturel et roman de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

C'est en fonction de ces traits caractéristiques qu'il convient de se demander si les *Lois* de Platon, dont on rappellera d'abord le plan, peuvent être considérées comme une utopie.

1. *Le plan des Lois*

Les *Lois*⁴ décrivent la constitution fictive d'une cité excellente, seule susceptible de rassembler et de former des citoyens vertueux et heureux, et qui doit être bientôt installée en Crète, à la faveur d'une colonisation. C'est là l'objet du dialogue, auquel s'ordonnent ses douze livres. Cette constitution est forgée en paroles par les trois interlocuteurs des *Lois*, l'Athénien, Clinias et Mégille, qui s'accordent pour faire de la législation le principe à la fois de la constitution de la cité, de ses institutions et de son régime politique, mais également de ses mœurs, c'est-à-dire des modes de vie et des activités qui seront ceux de ses citoyens. Aussi l'objet du dialogue est-il on ne peut plus étendu, parce que la cité embrasse l'ensemble des activités humaines, parce qu'il faut encore définir les principes auxquels ces dernières sont susceptibles d'obéir, et parce qu'il faut enfin se prononcer sur le monde dans lequel elles se déploient. Les *Lois* renouent de la sorte avec le projet qu'on pourrait dire systématique, ou plutôt "synoptique", qui était celui de l'autre grand dialogue constitutionnel de Platon, la *République*. Loin de s'en tenir à une unique question, à la définition d'un terme ou d'un personnage unique, et loin même de ne traiter que de "politique", c'est-à-dire des modalités d'exercice de l'autorité civique, ces deux dialogues ont en effet pour point commun d'ordonner à l'institution d'une cité fictive l'ensemble des questions qui, selon Platon, définissent en propre la réflexion philosophique.

L'entretien des *Lois* se déroule de la manière suivante : un préambule donne sa justification dramatique et son objet au dialogue, lorsque les trois personnages assignent pour fin à la loi de constituer la cité selon le plus grand bien (I 624a-628e) et se demandent alors quelle législation et quelle constitution seraient les mieux à même de permettre à la loi d'atteindre cette fin. Aussi une première partie du dialogue est-elle consacrée à l'examen de tous les types de constitution possibles, à la manière d'une enquête politique exhaustive qui remonte jusqu'à l'origine des cités. Cet examen occupe

⁴ Pour ce qui est des *Lois*, je me reporte à Platon, *Les Lois*, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, 2 vol. [GF 1059 et 1257].

les trois premiers livres et s'achève sur un constat d'échec, puisque aucune législation existante, ni actuelle ni passée, n'a fait la preuve d'une bonne législation et d'une aptitude à rendre la cité tout entière vertueuse. Il faut donc concevoir dans le discours, créer en raison la cité la meilleure : voilà du reste à quoi l'imminence d'une colonisation crétoise pousse heureusement les interlocuteurs. Il revient alors à l'ensemble des livres IV à XII de forger la législation attendue. C'est à quoi le dialogue s'emploie à la faveur d'une vaste description, avant qu'un épilogue vienne enfin clore l'entretien, dans les dernières pages du livre XII, en donnant à la future cité sa véritable instance de pouvoir, en l'espèce d'un collège de gouvernants savants.

2. Peut-on dire que les Lois sont une utopie ?

Pour savoir en quel sens on peut dire que les *Lois* sont une utopie, il faut s'interroger sur le programme qu'y propose Platon, sur la critique qu'il mène par la même occasion contre la cité d'Athènes et sur la description de la cité la meilleure qu'il y propose.

2.1. Le programme : établir une cité où est pratiquée la vertu dans son ensemble

Cette construction civique aussi ambitieuse que précise sert le projet auquel se sont également ordonnés les autres textes politiques platoniciens : Platon soutient de nouveau que la réflexion politique doit concevoir une constitution susceptible de faire accéder tous les citoyens à la vertu tout entière. Et cela, dans les *Lois* comme dans tous les dialogues de Platon, n'est possible que dans une cité gouvernée par l'intelligence. C'est ce que la fin du dialogue expose du reste très clairement en affirmant que le but de la législation est la vertu, et que son moyen est l'intellect (963a).

Oui, et tout naturellement le législateur d'une cité doit sans cesse avoir les yeux fixés sur ce principe quand il institue les prescriptions des lois. Voilà ce dont je me ressouviens, et je vous rappelle, si nous n'avons pas oublié ce qui a été dit au début, la recommandation qui était la vôtre : le bon législateur devait instituer toutes les règles de conduite en vue de la guerre. Moi en revanche, je rétorquais que c'était là demander d'établir des lois en vue d'une seule vertu (le courage), tandis qu'il y a quatre vertus, et qu'il fallait avoir en vue la totalité qu'elles forment, et tout particulièrement la

première, celle qui commande à la vertu dans son ensemble, à savoir la réflexion, l'intellect et l'opinion qu'accompagnent la passion et le désir qui leur obéit. (*Lois* II 688a-b)

Comme la *République*, les *Lois* de Platon procèdent à toute une série de renversements. L'être humain se voit défini non plus par son corps, mais par son âme. L'excellence de cette âme se situe dans son activité supérieure, à savoir l'intellect. Et cet intellect est de même nature que celui qui assure l'ordre dans l'âme qui gouverne le monde. Dès lors, la politique peut être rapportée au soin de l'âme : "Il se pourrait bien que ce discernement du naturel et des dispositions de l'âme soit l'une des choses les plus utiles à cette technique dont c'est le propre que d'en prendre soin, c'est-à-dire, comme je crois que nous l'avons accordé, à la politique. N'est-ce pas ? (II 650b)". La loi correspond dès lors à la distribution de l'intellect dans la cité, par l'intermédiaire des lois particulières et des magistratures chargées de mettre ces lois en pratique : "La leçon que l'on attribue au mythe qui vient d'être évoqué est la suivante : nous devons imiter par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos et, pour autant qu'il y a en nous de l'immortalité, nous devons, en y obéissant, administrer en public et en privé nos maisons et nos cités, en donnant à cette distribution de l'intellect le nom de loi (*tēn toû noû dianomēn eponomázontas nómon*).” (IV 713e-714a). Par voie de conséquence, il convient d'établir une "noocratie" c'est-à-dire d'accorder le pouvoir dans la cité à l'intellect (*noûs*), rejetant ainsi la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie.

2.2. La critique : il n'y a pas d'exemple de cette cité dans l'histoire

En assignant pour but au discours développé dans les *Lois* l'établissement d'une cité où soit pratiquée la vertu dans son ensemble, Platon critique les deux modèles oligarchiques qu'il avait devant les yeux, celui de Sparte, représenté par Mégille, et celui de la Crète, représenté par Clinias, où seul le courage était valorisé :

C'est depuis le début, me semble-t-il qu'il faut reprendre l'exposé, ainsi que nous avons commencé à le faire. Considérons d'abord les activités qui favorisent le courage, après quoi, si vous le souhaitez, nous décrirons une autre espèce de la vertu, puis une autre encore. Prenant l'examen de la première espèce pour modèle, nous tenterons, en nous entretenant de cette

façon des autres vertus, de nous encourager à poursuivre notre route. À la toute fin, après avoir traité de la vertu dans son ensemble, nous montrerons, si le dieu le souhaite, qu'elle est bien ce que les dispositions que nous venons d'exposer dans le détail avaient en vue. (*Lois* I 632d-e)

Mais c'est surtout la législation de l'Athènes démocratique⁵, représentée par l'Étranger d'Athènes qui se trouve critiquée, comme l'ont constaté les historiens modernes. Semblable détour par la science juridique exige donc une connaissance de ce qu'était le droit athénien, qui reste à la fois la source principale mais aussi la première cible de la législation platonicienne, comme l'a si bien montré L. Gernet. Il n'est pas surprenant, à cet égard, que les *Lois* aient d'abord retenu l'attention des historiens, et plus particulièrement des historiens du droit grec, qui étaient et sont encore les plus à même d'apercevoir l'originalité des *Lois*. D'autant plus, sans doute que le témoignage platonicien a confronté ces historiens à un nombre important de difficultés parmi lesquelles figure la question de savoir ce que Platon emprunte au droit de son temps, ce qu'il en critique ou ce par rapport à quoi il innove. Sur ce point, on remarquera que les témoignages textuels (qu'il s'agisse de textes de lois conservés dans l'œuvre des orateurs ou dans des textes littéraires, ou bien encore d'inscriptions) ne sont pas nombreux, le texte de Platon offre un code de lois d'une ampleur et d'une précision sans équivalent à l'époque classique. Bref, comme la cité espérée n'a pas existé dans le passé et qu'elle n'existe, dans le présent, ni à Athènes, ni à Sparte ni en Crète, il convient d'organiser en paroles une cité où soit pratiquée la vertu dans son ensemble, une cité heureuse dont tous les citoyens soient heureux.

2.3. *La colonie crétoise*

Pour instaurer cette cité heureuse, Platon la rapporte au projet de la fondation d'une colonie qu'il évoque ainsi à la fin du livre III.

Voici de quoi il s'agit : la plus grande partie de la Crète entreprend de fonder une colonie, et confie aux gens de Cnossos le soin de s'occuper de l'affaire ; ce soin nous est délégué par la cité de Cnossos, à moi et à neuf

⁵ Voir surtout Marcel Piérart, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1974.

autres citoyens. Par la même occasion, on nous enjoint d'instituer les lois de cette colonie, en promulguant parmi les lois de chez nous celles qui nous agréent et des lois qui viennent d'ailleurs, sans tenir aucun compte de leur caractère étranger, pourvu que nous les trouvions meilleures. Maintenant, donnez-moi et donnez-vous à vous-mêmes cette satisfaction. Parmi ce que nous avons dit, faisons un choix, et organisons en paroles une cité (*tôî lógoi sustesómētha pólin*), comme si nous en assurions la fondation dès l'origine. Ainsi, en même temps, nous procéderons à l'examen de ce qui fait l'objet de notre enquête, et moi j'appliquerai peut-être cette organisation à la cité future. (*Lois* III 702c-d)

La fondation de colonies était chose fréquente au V^e et même au IV^e siècles en Grèce⁶.

2.3.1. *Un projet situé dans l'espace*

À partir du livre IV des *Lois*, intervient un moment descriptif qui évoque à grands traits la situation géographique de la colonie qu'il s'agit de fonder, sa démographie, sa structure économique et l'organisation sociale et politique qui échapperait aux désordres qui agitent Athènes, la Crète et Sparte.

La cité des *Lois* sera importante, compte tenu des critères de l'époque. Comprenant 5 040 parcelles de terre cultivable, elle comptera plus de 90 000 habitants ; 30 000 citoyens ou apparentés, 30 000 étrangers résidents et 30 000 esclaves. Elle devra nourrir cette population à partir de son seul produit, et il lui faut pour cela un territoire utile de 2 500 km² environ. Tous ces détails matériels sont importants pour comprendre comment s'organisera la cité.

— *Sur le plan économique et social*

Le territoire est divisé en 5 040 parcelles (*klêroi*) qui sont distribuées à autant de familles (*oíkoi*). Le chef de famille ne possède pas sa parcelle de terre qui est inaliénable et invendable; et si des problèmes surviennent dans la famille, c'est la pérennité de l'*oîkos* qui prime sur celle de la famille. Les citoyens, rangés en quatre groupes censitaires suivant les richesses qu'ils possédaient au départ, n'ont pas le droit de s'enrichir en travaillant ou en commerçant, deux activités qui leur sont interdites. Ils

sont obligés de se marier, et pendant les dix premières années de leur mariage, leur couple est inspecté par des femmes affectées à cette tâche ; les repas sont pris en commun, du moins pour les hommes ; et les enfants sont pris en charge par la cité dès l'âge de trois ans. Tout est fait pour que la famille au sens large (*oîkos*) voie son existence restreinte et sa puissance réduite.

— *Sur le plan politique et judiciaire*

Platon enlève à l'Assemblée et au Conseil la plupart de leurs prérogatives en matière de lois (qui sont déjà instituées) et d'activité judiciaire. Les lois sont déjà établies et elles sont appliquées par des magistrats qui sont choisis par l'Assemblée, mais en vertu de leur excellence morale et de leur compétence qui constituent des critères préalables. On ne peut pas vraiment parler de magistratures strictement judiciaires dans les *Lois*. Tout ce qui touche à la justice semble de près ou de loin se rapporter aux magistratures proprement dites, et ce sont des magistrats déjà installés dans leur fonction qui deviendront juges, voire des magistrats retraités. On peut voir là une critique du système démocratique en usage à Athènes, qui autorisait tout citoyen à endosser le rôle du juge.

— *Sur le plan législatif*

On peut distinguer deux sortes de lois : celles qui instituent les magistratures et celles qui définissent les règles que devront suivre les citoyens. Mais c'est dans ce domaine que se situe l'innovation la plus importante des *Lois*. Platon en est conscient, car il consacre le début du livre IV à ce problème. Dans les codes de lois grecs qui nous restent, on trouve une liste de lois qui se présentent ainsi : d'abord la règle en quoi consiste la loi, puis un inventaire des peines encourues par celui qui viole cette loi. Platon ne peut accepter cette façon de faire qui donne le premier rôle au contrevenant et qui définit la loi par sa violation. Pour faire face à ce problème, il donne à chaque loi un "préambule" qui doit servir à persuader le citoyen d'obéir à la loi sans même penser à la violer. Ce préambule se compose soit d'un mythe connu de tous, soit d'une exhortation rhétorique faisant intervenir l'éloge ou le blâme, le livre X échappant à cette règle, puisqu'il s'adresse à de jeunes savants qui ne sont persuadés ni par le mythe ni par le blâme.

⁶ Voir Claude Mossé, *La colonisation dans l'Antiquité*, Paris, Nathan, 1970.

Considérant ainsi la chose, on peut affirmer que les *Lois* sont une œuvre de fiction, si l'on définit la fiction comme le procédé qui consiste à supposer une cité ou une organisation différente pour en déduire des conséquences politiques déterminées.

2.3.2. *Un projet qui peut et doit être réalisé*

Mais il faut prendre en considération un autre facteur qui rend la question de savoir si la *République* et les *Lois* sont des utopies plus délicate : celui de la possibilité de la réalisation du modèle dans la réalité. À cet égard, la comparaison entre la *République* et les *Lois* est éclairante. C'est dans le passé, avec le mythe de l'Atlantide, que Platon situe les conditions de réalisation de la cité de la *République*, alors que dans les *Lois* c'est dans le futur. La toute fin des *Lois* est très explicite à cet égard.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comme on dit, mes amis, voilà, semble-t-il, l'enjeu qui nous est proposé ; et si nous sommes disposés à risquer le sort de notre constitution dans sa totalité, en jetant au jeu de dés, suivant la formule, trois fois six ou trois fois un, faisons-le. Moi, je partagerai le risque avec vous en exposant et en expliquant quelles sont mes vues sur l'enseignement et l'éducation qu'évoquent une fois encore nos propos. Le risque ne paraît assurément ni petit ni comparable à d'autres. C'est ce risque, Clinias, que je te demande de prendre en considération. Car cette cité des Magnètes – peu importe d'après qui ou d'après quoi il plaise à la divinité de la nommer – te vaudra une grande gloire si tu l'organises droitement ; à tout le moins, tu n'échapperas pas au renom d'être infiniment plus courageux que tous ceux qui viendront après toi. Il est certain en tout cas que, si nous parvenons à former ce divin collège, chers compagnons, il nous faut lui remettre la cité, et là-dessus, chez aucun des législateurs actuels, à cette loi près pour ainsi dire, il n'y a place pour aucune contestation. Il s'agira en quelque sorte plutôt de réaliser dans la réalité (*óntos*) ce que, il y a peu de temps, notre discours (*tôî lógoi*) considérait encore comme un rêve (*oneirátos*) quand, je ne sais comment, nous associons, dans une image, la tête et l'intellect, à supposer que d'aventure nous arrivions à faire une sélection rigoureuse de ces hommes, à les éduquer de la façon qu'il convient, et, une fois qu'ils auront reçu cette

éducation, à les installer dans l'acropole du pays, devenant ainsi, pour ce qui est de leur capacité à assurer la sauvegarde, des gardiens tels que nous n'en avons jamais vus dans notre passé.

MÉGILLE

Mon cher Clinias, après tout ce qui vient de nous être dit, ou bien il faut renoncer à fonder notre cité, ou bien ne pas laisser partir cet étranger, et obtenir tout au contraire par nos prières et par d'autres moyens qu'il collabore à la fondation de notre cité.

CLINIAS

Tu as parfaitement raison, Mégille. Je ferai comme tu dis, mais il faut que tu m'aides.

MÉGILLE

Je t'aiderai.

(*Lois* XII 968e-969d)

Il s'agit de faire passer dans la réalité la cité décrite dans le discours qui précède. Et ce passage doit être rapide, car Clinias et Mégille veulent retenir l'Étranger d'Athènes qui vient de converser avec eux. Cet appel à une réalisation rapide du modèle décrit s'appuie par ailleurs sur un projet qui, lui, est tout à fait réalisable : la fondation d'une colonie.

Bref, les *Lois* présentent le moment critique et le moment descriptif de l'utopie. Mais les interlocuteurs des *Lois* prévoient, par le moyen de la "colonisation", les conditions de la réalisation de ce projet, même si, de toute évidence, cette colonie ne fut jamais fondée. Cela dit, il peut être intéressant de noter que, près d'un demi-millénaire plus tard, à Rome, Plotin⁷ présenta à l'empereur Gallien le projet de la fondation d'une Platonopolis prenant modèle, semble-t-il, sur la cité des *Lois* ; la malveillance de certains personnages de la cour fit échouer le projet. Tout compte fait, ce qui sépare Platon de tous les auteurs que l'on pense pouvoir associer à la démarche de Thomas More vient du fait qu'il pensait qu'il était encore possible de réaliser dans les faits et à court terme un projet prenant pour modèle une cité bien ordonnée, du genre de celle décrite dans la *République* et dans les *Lois*. C'est donc parce que sa réalisation à court terme est présentée comme possible que le projet des *Lois* ne me semble pas "utopique", au sens fort du terme.

⁷ Voir le chapitre 12 de la *Vie de Plotin* par Porphyre.